

情感及其伦理重要性

——从当代西方伦理学对情感的性质的再认识谈起

王云萍 洪丽芬

摘要：在西方伦理思想中，“情感”往往被看作是与“理性”相对立或相隔离的概念，并因而在道德论证中担当次要或附属的角色。随着品德伦理学在当代的复兴，这一流行的观点受到了挑战，人们开始质疑传统观点对“情感”概念及其伦理重要性的理解是否过于偏颇，并认为情感当中恰恰内含着原以为理性才具备的一些特质。本文批评性地分析当代西方伦理学理论对情感的地位的重估，并试图揭示这一复兴对于理解儒家伦理学及儒家道德人格的含义。

关键词：情感；理性；伦理学；品德伦理学；当代；儒家

中图分类号：B82 - 054 **文献标识码：**A **文章编号：**1007 - 9092(2007)01 - 0072 - 06

正当代西方道德哲学论坛中，品德伦理学 (the ethics of virtue) 的复兴经常伴随着对情感 (emotions)、欲望 (desires) 和喜好 (inclinations) 在伦理学理论和伦理生活中的地位的重新认识。古希腊伦理学赋予德性生活中的情感以重要的角色，受到激励的当代西方伦理学论坛也充满了对情感及其相关概念的讨论。^[1]现代许多伦理学家所持的关于情感的观点在当代备受指责，而品德伦理学之复兴，在很大程度上是直接从这一指责当中引申出来的。根据迈克尔·斯多克 (Michael Stocker) 的理解，现代伦理学家的失败之处，在于他们的理论“无法使人以一体的 (integrated) 方式去获得善”，因为它们把我们放在一个“心理学上不舒服的……甚至是……碎片化和不连贯的位置上。”^{[2] (P455 - 456)} 本文想在追溯现代西方哲学对情感的理解中，批评性地关注当代西方伦理学对情感的理解，并试图说明这一更新了的更新了对诠释儒家伦理学的道德人格所具有的意义。

一、对情感的性质的不同理解

心理学在伦理理论中究竟具有怎样的重要性？对这一问题的回答取决于对更为基本的两个问题的回答，即怎样理解伦理学理论以及怎样诠释心理学概念。这问题常常是纠缠在一起的，因为对前者的理解在很大程度上决定着对后者的理解。在这一小节里，我们想通过了解在不同的伦理理论中情感的地位来证明这一点。

在西方思想中，对情感与理性持截然二分 (dichotomy) 的观点比比皆是，这种思想或者表现为前者对后者的从属，或者表达为两者的相互排斥。情感—理性二分直接影响着情感在伦理理论中所扮演的角色。很显然，如果情感被认为是某种纯粹主观和破坏性的而非客观和建设性的东西，那么，就只能对情感加以严格的控制了，在这种情况下，情感就根本谈不上有什么正面的道德重要性了。除外，某一伦理理论的首要关怀往往也会对情感的重要性产生很大的影响。

几个世纪以来,我们都倾向于从主观—客观二分的角度来理解情感,并且认为这是理所当然的。^[3]在那种二分当中,情感被看作是主观的,因为它们都是主观体验到的感觉和感性的东西。顺着这条思路,我们崇尚理性,因为我们相信,与情感相反,理性是某种独立存在的东西,不易受到从人的私人的、独特的经验而来的不确定性的影响。在这种情境当中,情感被理解成为一种次要层次的实体和活动,因为它们仅仅是个人的外在表达,只存在于以客观理性为固定点的本质存在的外围。

这使我们注意到康德所分配给情感的分量。在出于内心喜好的行为与出于义务的行为之间,康德划分出一条截然的界线,通过这一划分,康德明确表示对情感的保留态度。康德说:“出于喜好的爱是不可以命令的”,“但出于义务的仁慈,尽管没有什么内心的喜好在催促我们……却是实践的……正是这种实践的爱,也只有这种实践的爱才能成为命令的对象”。换言之,“不是恐惧,也不是喜好,而只是对法则的尊重,才是使行为具有道德价值的动机。”康德这一观点背后的假定是:“纯粹理性独立于所有的经验,没有什么真正的道德原则不是建立在纯粹理性之上的,……抽离了所有经验的理性知识,即道德形而上学。”^[4](P76-77)在道德形而上学那里,所有的人类心理学及生物学的知识和词汇,都被康德及其后继者们排除在道德原则的基础之外。因此,从义务而不是从情感而来的动机既是唯一可接受的道德动机,又是每个理性存在者都可获得的动机。

我们可能会质疑,伦理理论如果不承认情感的重要性,是否还能够成为成熟而可行的理论。因为,如果在伦理推理中排除情感,我们就可能无法解释我们的日常伦理经验,因为那个经验充满了情感的流露。^[5]例如,判断某个行为在道德上是错误的,不只是一个对客观情况的纯粹思想和认知的分析。相反,它必然涉及到评价主体的情感反应,例如愤怒。一般来讲,情感反应不仅伴随着道德判断,而且更准确地说是判断的另一种表达方式。同样,判断某些事情为道德上正当的或好的,也必定要同时表达我们情感上的反应,例如崇敬和赞赏。当然,情感反应和表达不完全等同于道德判断,但如果认为有某种不涉及情感的道德判断,那就比较

难以成立了。这样看来,没有什么道德判断是可以与情感反应完全分离的,当面对道德是非的判断和选择时,如果显得漠不关心,那么这种漠不关心在道德上就是有问题。尤其是当我们把伦理学理解成为一种生活,而生活在很重要的意义上是情感生活的时候。我们的道德是非概念往往不是纯粹通过获得道德原则的方式,而更重要的是通过情感流露和表达的方式获取的。如果情感是生活的不可分离的整体构成部分之一,那么否定情感的道德重要性必然意味着对生活的理解不完全。

当然,我们必须看到,康德并没有尝试否认情感在经验上的重要性。相反,对康德来说,正因为我们在很重要的意义上是情感的造物,因此,我们在建立道德形而上学之时,才不应该把我们的情感考虑进去,因为道德形而上学,象我们前面所说的那样,是不受主观性的影响的。因此,如果我们想更准确地理解康德对情感的态度,那么就应该说,康德主要不是从情感生活的角度去理解伦理学。这也反向解释了为什么品德伦理学的理论家们更能充分认识到情感在实践推理和理解伦理生活的重要性。因为,品德伦理学主要关心的是我们生活当中那些高尚和令人敬仰的事情,而不是仅仅停留在道德上正当(morally right),或行为的道德要求问题。正当性要求可能不必牵扯到太多的情感问题,但一个讲究什么是高尚的和善的伦理学,就必然要把道德主体的情感反应考虑进去。换言之,如果一个伦理理论的首要关怀是有德者的优秀品质的展现,那么情感就是不可分割的了。欧文·弗莱勒根(Owen Flanagan)写道:“道德不可避免地既牵涉到人际之间的又牵涉到人的内部(intrapersonal)的构成部分,后者当中,只有一部分与前者的关系是工具性的。”^[6](P.19)用在我们目前的讨论当中,弗莱勒根的这一评论实际上暗含着,如果道德不只是单纯地关注道德行为和道德原则,而是涉及到某些“人的内部成分”诸如性格和品德的话,那么情感的因素不但不可缺少,而且非常重要。那些常常被看作是非反思性和习惯性反应的心理学用语,例如喜好和情感,在德性伦理学中就会显得非常根本。特别是,在品德伦理学看来,除非将“关注他人”(other-regarding)和“自我关注”(self-regarding)的人类品德联合起来考察,否则丰富而有意义的伦理生活

是不可能的。

因此,对康德公平起见,我们应当加上一句:对康德来说,情感之所以不能作为可靠的道德基础,不是因为它们对我们的日常伦理生活不重要,而是因为日常伦理生活不是康德最主要的考虑对象。康德在建立道德形而上学之时,其首要关怀在于建立和论证道德原则。当然,即便是在康德的概念框架内,我们还是可以问一问:对道德法则的尊敬的基础是什么?而且既然康德已经否定了情感的道德重要性,那么他怎么肯定每个理性存在普遍都能够得到来自义务的动机呢?^[7]更进一步讲,康德认为,经验现象不能确保道德法则的普遍性,因为经验的东西往往是有偏颇的不稳定的。但品德伦理学可能却有助于证明,在普遍原则与感性的爱之间并不一定存在着必然的张力。

例如,亚里士多德的道德心理学理论就给予情感和从实践品德而来的心理享受以重要的位置。在亚里士多德的伦理学当中,对品德和理想生活的讨论并不排斥快乐在其中的位置,尽管在亚里士多德看来,快乐本身如果不受到理性的熏陶,就不能独自地解释品德。根据亚里士多德的理解,各种情感的重要性不仅在于它们提供了追求品德和终极目的(telos)的强烈动机,而且离开了情感上对道德行为的向往和享受,该道德行为就称不上具有道德价值。^{[8](P227,228,16)}从这个意义上讲,情感自身的完美也是那个终极目的的一部分。

除了其伦理学的主要关怀之外,康德之所以将情感排除出他的道德形而上学的考虑,还与他对情感的具体理解有关。具体来讲,康德认为情感充满了主观性的激情(passions)。而“对实践推理来说,激情是不治的疾病:它们中的绝大部分是不可治的,因为患该病的患者自己不想得到医治,他躲避那个唯一能够治愈他的原则。”^{[9](P133-134)}^[10]对情感的这一看法,使得康德将情感等同于激情并且在那个意义上必然否定情感与基于形而上的道德概念有关。康德对情感的唯一准许是对法则的尊重,但那不是一个经验性的情感而只是形而上的道德情感。用当代西方社群主义者迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)的话来说,“对法则的尊重”象是“一种信仰的条目”(an article of faith),^{[11](P.183)}因为它更多的是一种断言而非论证。

二、情感理论在当代的复兴

以上的讨论把我们带进了这样一个问题:对情感做纯粹主观主义的理解是否足够?因为除了我们无法想象一种离开情感的生活以外,我们的普遍经验似乎也证明,情感在很大程度上是以积极正面的方式构成我们的伦理生活的。我们甚至可以说,某些性格缺陷正是因为缺少某种情感的缘故,且情感的缺乏也会带来意志的软弱。例如,对非正义漠不关心可能构成实际捍卫和展现正义的障碍。这些事实就可能否定对情感的纯主观主义的理解并且建议一种替代选择。

不过,只是到了近来,才涌现出对情感的主观主义理解模式的激烈批评,并且重新强调“情感和伦理学之间的极其重要的联系”。例如,根据罗伯特·所罗门(Robert C. Solomon)的观点,“情感并非扰乱我们原本冷静和理性的经验,而是那个经验的核心,它们决定着我们关注的焦点,影响着我们的兴趣,界定着我们世界的各个向度;情感不只是被分析和理解的现象,而是整个伦理学的核心,它们决定着我们的价值,凝聚着我们的目光,影响着我们的每一个判断,并赋予我们的生活以意义。”^{[12](P.257)}这一观点能否被接受,或者说情感是否具有这样的道德重要性,某种程度上取决于情感本身的性质。所罗门之所以这样自信地断言,正是出于他对情感性质的理解。根据所罗门的观点,“情感既非感觉亦非生理事件”,相反,“情感是一种规范性的并且经常是道德的判断……一种情感就是一种规范性判断,或许甚至是道德判断。”例如,“我对约翰偷了我的汽车的愤怒,与约翰对我做了错事的判断是分不开的。”^{[13](P306,312,313)}

所罗门的观点挑战着传统的情感与理性二分的坚实基础。当所罗门提出“情感是判断”的时候,他的意思是说,仅仅以感觉、感性和生理反应来理解情感是不够的。所罗门对情感的这一理解实际上已经模糊了情感与理性之间的界限。当然,对所罗门的观点的主要反对意见可能是,所罗门的观点无法在不同种类的情感之间进行区分,因为不同的情感可能有相同的规范性内容。例如,玛丽·波克芙尔(Mary I. Bockover)就认为:“对情感的更精确的分析不能够忽视它们所特有的意图性(intentional)

和爱 (affective) 的特征。因此, 我们必须看到, 情感很象行为, 它们具有目的性因而可以接受理性的评价和控制, 因为它们本质上是指向对象的。^{[3] (P306)}

要想理解波克芙尔对所罗门的批评, 可能需要强调所罗门的论证当中特别重要的两点。所罗门强调, 情感必须是主观的和个人的。一方面, “情感是判断” 不等于否定 (也不应该否定) 情感总是独特的, 它们总是具体的主体体验到的和做出的判断。例如, 所罗门论证, 如果我说我现在很愤怒, 那么愤怒就不仅是感觉, 而是我的感觉, 不是 “抽象的漠不关心”; 另一方面, 所罗门坚持认为, 我们不应该忽视情感中的爱的和欲望的向度。所罗门写道: “与信仰不同, 判断不蕴含着非个人化、价值中立性、或缺乏欲望。” 他相信, “虽然情感可能包含着信仰和主张, 但与信仰和主张相反, 情感所涉及到的判断是个人的 因而不易于遭到 ‘情感只是缺乏爱的认知’ 这样的指责。”^{[13] (P274, 291)}

所罗门反而指责波克芙尔对情感的理解 “从一开始就缺乏主观性概念”。^{[13] (P. 275)} 但其实后者只是不想陷入流行的主观—客观的二分之中, 尤其是反对那种认为情感只是主观主义的看法。因此, 波克芙尔的立场是: “把情感看作是包含意图的最重要的好处在于, 它将情感从纯粹主观的, 人的内部的 (intrapersonal) 的框架当中拉了出来, 只要情感是意图性的, 因此是开放给理性评价的, 那么它们就不只是主观感受到的经验; 只要情感是有内容的并因而是会发生错误的, 那么它们就是 ‘客观的’ 主观性问题。”^{[3] (P. 166)}

上述可知, 所罗门和波克芙尔之间的差异远远小于他们之间的共享之处, 所罗门挑战传统的主观—客观之二分的方式, 不是简单地抛弃主观性而是把它 “吸收” 到 “判断” 中去, 以免使判断完全是 “客观的”, 即缺少应有的主观向度。他们二者都极力想要论证的是, 情感带有本质的认知 (cognitive) 向度, 而这一认知向度过去却是归属于理性的。在他们看来, 情感也涉及那些很多哲学家原本相信只是理性才有的特征。这一点在佳斯叮·奥克莱 (Justin Oakley) 那里也表现得很突出。奥克莱没有以挑战主观—客观的二分的方式来理解情感的性质, 但她同样强调情感的认知因素。奥克莱认为,

“必须把情感的认知因素理解成是各种不同的理解世界的方式, 包括信仰、建构、思想和想象。”^{[7] (P. 15)}

尽管所罗门和波克芙尔探讨情感中的认知成分的方式不同, 但对二者来说, 情感中的认知向度与独特的感性向度不是互相排斥的, 情感也不必然阻碍我们的概念和认知功用。更准确地说, 根据所罗门的观点, 情感作为判断不是通过非个人化的推理获得的, 相反, 只有那些由相关的个人经验到的主观才能真正具有客观的向度。没有主观性也就没有客观性。联系到康德, 所罗门的观点证明, 一方面, 情感不是纯粹主观的; 另一方面, 客观性并不意味着是非个人化。未经主体体验的客观性不是真正的客观性。

三、结 语

从以上的讨论中, 我们看到, 在当代伦理学的理解当中, 情感不再是缺乏象思想和理解这样的客观性的情绪表达, 而这些客观性曾经只钟情于理性。更确切地说, 情感也是认知状态, 对情感作感觉的理解是不够的。因此, 情感不需要接受纯粹主观性的指责。如果我们采用这样的情感观, 当下的结果就是, 我们必须重新看待情感的实践相关性。更进一步讲, 无情感的理性不是实践推理的唯一合法的组成部分, 相反, 与情感相分离的理性未必象我们所想象的那样有实践性。因此, 当代西方伦理学对情感的探讨, 无疑有助于我们更新和深化对情感的理解。在这样的背景中, 我们似乎可以得出结论说, 出于对情感的性质的特定理解, 康德对情感的保留态度是毫不足奇的, 而休谟经常将情感与感觉等同起来却也未必可取, 因为不看到情感当中的认知因素, 那么休谟笔下的情感就很容易演变成纯粹主观性的东西。

尽管古典和当代的德性伦理学之间有诸多不同之处, 但它们都是把情感和喜好作为人类生活的构成部分, 并且从这里出发进行伦理推理。其背后的基本假定是, 伦理理论要想可行的话, 就必须将生活的最基本要素都考虑进去。因此, 应该说, 德性伦理学与康德伦理学的进路不同, 所得出的结论可能也不一样。康德的进路是将道德形而上学与道德心理学完全分开, 前者处理的是道德原则的论证问

题,而后者则关心道德原则的实践问题,即道德原则如何转化为生活实践的问题。由于看到了情感的主观性和不稳定性,康德在道德形而上学里就排除了对情感的考虑。在这一点上,我们既看到了康德的偏颇也看到了他的深刻。

康德的偏颇之处可能在于,通过形而上学的途径建立起来的道德原则可能具有普遍的有效性和权威性,但理性发现了道德原则之后,还有一个是否就一定按照这些原则去实践的问题。这个问题虽然康德在道德形而上学里应用逻辑一致性 (consistency) 的原则处理过,但离开了情感的冷冰冰的逻辑一致性并不能确保道德原则被人们遵守。就是遵守了,是否也会感到有些生硬?我们不难看到,那些努力按照康德的道德准则去生活的人们,可能有下面一段话中的“他”之嫌:“他与别人之间的任何关系都缺乏温暖,而且倾向于肤浅……如果他努力,那么他也努力得太过头,因为他关心普遍性的理由和正当,却缺乏自发性 (spontaneity)。”^[14](P124-125)而品德伦理学在这方面显然有优越之处,因为品德伦理学似乎就不存在在道德原则的论证和实施之间的空隙,而它对人的情感的重视和强调显然在道德实践方面胜了一筹。儒家伦理学,尤其是孟子的伦理学,因其对自发性的情感(之萌芽)的强调,使得道德情感在同一时间内既担当了道德合理性的论证任务,又承担起推动道德实践的角色。在儒家伦理学当中,我们可以为当代伦理学中的情感理论找到一个有力的例证,因为正是由于情感具备了一些原来人们以为只有理性才具有的品质,它们才能(至少部分地)担当道德论证的使命。这样,我们就看到,本文开头所提到的对现代伦理学的抱怨应该不适用于儒家伦理学,因为在儒家伦理学那里,确实不存在道德论证与道德实践之间的割裂问题。

不过,我们或许也不应该忘记,尽管大多数情感可能建设性地构成并推动我们的日常伦理生活,但情感毕竟是有其局限性的,有些情感甚至是破坏性的。这其实把我们带回到当代西方情感理论的内部结构及其问题中去。根据他们的理解,“情感是一种判断”这句话是广义的。它的真正意思是指,情感是建构的模式,是看待和投入世界的方式,有时也是自我建构的方式。所罗门认为,情感的判断

象大多数判断那样,“是在文化中教育而成的,是认知上建构而成的,只不过是个人去实施的”。^[13](P.276)如果真是这样的话,我们就必须承认,情感是个社会化的过程,它始终必须面临一个完善和成熟的问题。那么,我们的问题是,如何确保情感健康顺利的发展?在其生成至成熟的过程中,是否还需要一个情感之外的机制?换言之,情感能够独自担当道德论证的使命吗?当情感的局限性展露之时,我们还需要一个道德终审法庭吗?是否还必须并且还能够诉诸理性?亚里士多德的做法是在重视情感的道德重要性的同时,又给予情感以最终的限定,即理性的限定。因此,在亚里士多德的伦理学中,我们仍然可以看到理性与情感之间的张力以及前者的优越地位。但在儒家伦理学中,我们似乎很难找到这样一个“理性”概念来担当这样的角色。这是儒家伦理学的优越之处,亦或儒家伦理学的内部困难?这一问题或许值得我们深入进行探讨。

[参 考 文 献]

- [1] 其实,正如 A·麦金太尔 (Alasdair MacIntyre) 所观察到的那样,“每一种德性理论都在很大程度上拥有其内在的哲学心理学、哲学政治学和哲学社会学。”参见 Alasdair MacIntyre, “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, in Eliot Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East - West philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p. 105.
- [2] Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories” *Journal of Philosophy* 73:14, 1976, pp. 453 - 66. 玛丽·波克芙尔 (Mary I. Bockover) 描述了在西方思想界影响达几个世纪之久的主/客二分。
- [3] Mary I. Bockover, “The Concept of Emotion Revisited: A Critical Synthesis of Western and Confucian Thought”, in Joel Marks and Roger T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* (NY: State University of New York Press, 1995), pp. 161 - 80.
- [4] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, H. J. Paton (tr.) (New York: Harper & Row, 1964). 着重号为原文所有。
- [5] 休谟指出,“[如果]消灭所有对美德的温情和偏爱,以及对恶德的厌恶和反感,[如果]设想人对于这些区分漠不关心,那么道德就不再是一种实践的探究,也不再具有引导我们的生活和行为的作用了。”除了更为基本的伦理

体系的不同外,休谟关于情感的观点也来自他对纯认知的伦理学的怀疑。在休谟看来,在纯认知的伦理学那里,“什么是可理解的,什么是明显的,什么是可能的,什么是真实的,这些只能造就冷冰冰的理智上的赞同,它们在满足我们玄思的好奇心的同时,却终止了我们的探究。”参见 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 5.

- [6] Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
- [7] 有评论指出,对康德关于只有出自义务的动机才使行为道德这一观点,我们可以作四种不同的理解。参见 Justin Oakley, *Morality and the Emotions*, London: Routledge, 1992, pp. 90 - 92.
- [8] 亚里士多德. 苗力田译.《尼可马科伦理学》(修订本) [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
- [9] Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Mary J. Gregor (tr.) (The Hague: Nijhoff, 1974).
- [10] 有趣的是,对于激情在道德中的作用,休谟却说:“道德激励激情并且产生或预防行为。单纯的理性在这方面完全无能为力。因此,道德的原则不是我们的理性的结论。”理性死气沉沉,因此永远不能成为良心或道德感的来源,因为良心和道德感是这么生动活泼。”转引自

Philippa Foot, *Virtues and Vice and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: B. Blackwell, 1978, p. 78. 在这个意义上,休谟认为,“理性是激情的奴隶,并且只应该是激情的奴隶,除了服务和服从激情以外,理性永远不能再有什么功用了。”参见 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby - Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 415.

- [11] 桑德尔是在批评新自由主义所理解的理想道德主体的特征时讲到这一点的。参见 Michael J. Sanded, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- [12] Robert C. Solomon, “The Cross - Cultural Comparison of Emotion”, in Joel Marks and Roger T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* (NY: State University of New York Press, 1995), pp. 253 - 94.
- [13] Cheshire Calhoun and Robert C. Solomon, *What Is An Emotion?* (New York: Oxford University Press, 1984).
- [14] Chong Kim Chong, “Confucius's Virtue Ethics. Li, Yi, Wen and Chih in the Analects”, *Journal of Chinese Philosophy* 25: 1, 1998, pp. 101 - 30.

(作者单位: 厦门大学公共事务学院,
漳州师范学院政法系)
责任编辑: 胡 建